

論
説

「存在法」より展開された自然法論の根本問題(一)

——マルチッチの法思想について——

高 橋 広 次

目 次

- 第一章 マルチッチ法哲学への手引き
 - 第一節 西洋近代哲学の二潮流とその問題点——理性の立場と意志の立場(以上本身)
 - 第二節 マルチッチ法哲学の先駆的特徴づけ
 - (1) マルチッチによる西洋法哲学の動向の位置づけ
 - (2) マルチッチ法哲学を形成する二つの最高原則——存在法と *dignitas humana*
- 第二章 マルチッチ法哲学の形成要因
 - 第一節 ハイデッガーの実存及び存在の思想
 - 第二節 古代—中世の自然法思想—ソロン・アリストテレス・キケロ・トマス
 - 第三節 ウィーン法理論学派—ケルゼン・メルクル・フニアドロス
 - 第四節 ヘーゲルの法哲学
- 第三章 マルチッチ法哲学の主要思想
 - 第一節 「存在法」の理念
 - 第二節 「法治国家—民主主義」の理論
 - 第三節 「裁判官国家」の構想
- 第四章 マルチッチ法哲学に残る問題点をめぐって

第一章 マルチッチ法哲学への手引き

それにしてもこれはまた何という希望に満ちた法思想であろうか／そこには、ルサンチマンに駆り立てられ、対敵

の殲滅をみるまでは果てしなく外へ繰り広げられる屋の闘争もなければ、抗争に倦み疲れ憔悴した揚句、内へ折れ返ることによってひたすら抽象的論理の操作に自己の慰安を求めんとする夜の耽溺もない。そこにはただ、居丈高な闘争に替わる謙虚さと、退嬰的な耽溺に替わる希望とを胎藏せしめた爽やかな朝の精気が凜乎として漲っているのみである。それは外界で力もて行なわれる他者の抑圧に没頭したり、一切の真理に懷疑の目を向けて内界の密室に沈溺したりする体のあらゆる思想とは無縁である。むしろそれは、無反省に外へ向かう粗野な力を内なる高貴な精神によって昇華せしめ、絶えざる懷疑的反省によって内面へ萎靡させられた自由な精神を外界への根源的信憑によって再び外へ解放しようとする。しかり、そこには外は内との、そして内は外との不即不離な浸透が巧まず生起しているのである。かかる二極円融を象徴する観念は、他ならぬこのマルチッチ法哲学の根底にあって通奏低音の如く響き渡たる「希望」である。なぜなら、これには鬱勃として溢れ出ようとする若々しい「力」と、高みに立てるが故にまた遙かな遠景をも収望できることから帰結する冷静な「知」とが、相互媒介的に両極を形成しつつ属しているからである。

まさにマルチッチの法思想は、かかる意味で「希望の法哲学」と呼ばれるにふさわしい。されどこの「希望」は単に彼の脳裡に浮かんだセンチメンタルな夢想を、東の間の慰安を我々に与えようとして捏造したにすぎない空手形ではなからうか？否、かかる慰安はユートピアと呼ばれこそすれ、決して「希望」と同一視されてはならない。なぜなら彼の法哲学は、今世紀に起こった歴史上類をみぬ世界大戦や非人道的な忌わしい所行において人類が体験した「限界状況」への深い反省から湧出しているのみならず、戦後特に現代先進諸国に住まう人々の精神を奥深い所で蝕んでいる無目的性・倦怠・不安・疎外・嗜激といった実存感情に対する痛烈な危機感に触発されているからである。実にこれらの危機は同時に法の危機であったし、またある。前者にあっては戦乱の内に法は平然と蹂躪され、後者にあっては治安の内に法はその本質への問いにおいて忘却された。しかし「水魚の交わり」の如き深い絆をもって結ばれた法と人間との間において、かかる法の破壊と無視とは不可避的に人間の現生活をその根底より覆滅せしめる危険を育む

であろう。マルチッチの法思维はこうした宿命的な危機意識に胚胎せるが故に、単なる楽天主義の域を遙かに抜きんでゐる。ともあれしかし、かかる危機意識は彼を無力の内へ押し拉ぎはしなかった。却つてそれは「希望」によつて光の中へ翻転せしめられる。ヘルダーリンも歌える如く「危機あるところ救いもまた育つ」のであれば、「救いは危険が意識されるところに存する。なぜならこのことによつて危険はいわばそれ自身の克服のための手段となるからであり、それは丁度誤りが発見されたとき、それが真理に仕えうるものとなるのと同様だからである⁽³⁾」。それでは法と人間との關係を危機から救いへと復活せしめる「希望」は一体何に基づいて、單に觀念上の願望と異なつた驚くべき転換の秘力を自己に專屬するものとして主張することが許されるのであろうか？ここに於いて彼は古代への壮大な回帰を遂げんとした。なぜなら古代でこそその力を保証する大いなる根拠が人々の間で自明の如く親和的に同化させられてゐると察せられたからである。法と人間との絆がそこで固く結ばれてゐるこの等根源的根拠こそ「存在」に他ならない。マルチッチは近代以降懷疑によつて喪われた存在との親和的な交わりを、それがそこでは遲疑なく守蔵されてゐた古代へ遡歸することによつて、現代へ甦らせんと努めた。あたかも黎明の中に充てる山氣の如く彼の思索を隅々まで浸してゐる根本気分は、こうした存在への原初的な信憑とそこからさし出される慰撫とに由来してゐよう。

二〇世紀から二一世紀へ移行しつつある現代において果たされるかかる回歸の意味は、まさに没落が叫ばれてから久しい黄昏の国 Abendland の光明を、暗闇に溶け込む寸前の僅かに残された薄明のそれとするのではなく、二〇〇〇年代に開幕される新世界を寿いで射し初むる曙光のそれとなすにある。かくして「温故知新」による古今相即を目ざし、彼の思索の円環は次第にその外延を諸領域へ向けて拡大してゆく。しかしながら倦むことを知らぬこの若々しい精神は、ゆくりなくも不慮の事故によつて突然その働きを停止させられてしまった。今やその円環は未完成のまま無理やりに閉じさせられた。思うに彼の学問及び実践に向けられた精力的な情熱をその停止直前まで駆り立てていた動機は、無論根底的には現代における古代への回歸であらうが、しかし直接的には種々様々な見解との不斷の對話に

存していた。彼にとって多くの法哲学的意見があることは決して妨げではなく、むしろ「法哲学が完全な自己展開を遂げるために必要な条件⁽³⁾」でしかなかった。かかる「寛容の原理」は必然的にそれを擁する者に、多方面へ柔軟に適応できる広汎な学識と、反面それがため陥りがちな単なる無関心に墮落することのない真理への深い人格的責任感とを要求するであろう。そして実際マルチッチはこの両要求に忠実に答えるべく、死の直前まで各方面にわたって懈怠なき研究・活動を続けてきたのであった⁽³⁾。その姿は一個の学究というより、むしろ思想家の趣きを湛える情態すら感じられる。なるほど彼の思索は、過去の幾多の学説の比較校正を経た精密な内容確定に照準を合わせるものではないが故に、ときとして同一視の点で疑義ある学説を一括して同一のカテゴリーで論ずるような鷹揚さも含まないではない。しかし彼にとって問題であるのは、そうした学説内容の適及的確定ではなく、それらの学説を担う思想家の根本態度が表現の多様さを通して確認される同一性であり、この同一性の正統に棹さしつ今——ここで将来へ向けて敢行を要求される創造的投企なのである。かかる同一的正統こそ実は、彼がその思想を形成する上で最も多くの影響を受けたアリストテレス・トマス主義哲学に他ならなかった。かくして彼は二一世紀への転機に立つ現代の実践的要求に呼応すべく、存在をめぐる古代的思考を、この存在を思索することにおいて最も深かった *philosophia perennis* に拠りつつ、新たに「存在法」という概念へ摂取改鑄したのである。「西洋」は己れがそこから生い立ってきた存在の基盤へ回帰することによってのみ、衰えかけたその命脈を蘇生させることができ、また「世界の世界化」を推進する原理として「東洋」にも誇りうる普遍的力を爾後持ち続ける——これがマルチッチ不拔の信念である。

これから我々が描こうとするマルチッチの法思想は、彼が途中で仆れたことによって完成されたものを対象とすることはできない。しかし筆者は、彼の基本的な思想は実質上の処女作『制定法国家から裁判官国家へ』（一九五七年）においてほぼ完成されており、以後はその拡張及び深化徹底であって、変遷は無いと断じてさしつかえないと思う。我々は本章でこうしたマルチッチ法哲学の先駆的特徴づけを与えようと思うが、その前に彼の法思想が動いてい

た哲学的背景を闡明することから始めよう。なぜなら近代から現代にかけて継起してきた諸々の哲学的思想がどのような問題点を孕むものであるかを知ることが、そこへの深い反省から醸成されている彼の法思想をその根底において把握するために、是非とも不可欠だからである。それではこの「問題点」とは一体何であろうか？

〈註〉

- (1) J.G. 氏称は A = Kaufmann にて、Dimensionen des Rechts, Gedächtnisschrift für René Marcic, Hrsg. von Michael Fischer Bd. I-II, 1974 に所収の „Rechtsphilosophie der Hofnung“ Arthur Kaufmann S. 102 を参照。
- (2) a.a.O. S. 105
- (3) a.a.O. S. 107
- (4) 彼の多方面にわたる業績活動（たとえば自然法論・国法学・憲法論・政治論・社会実践等）については、René Marcic als Wissenschaftler und Mensch“ Friedrich Kofa, a.a.O. S. 109—118
- (5) „Der Rechtsdenker Marcic“ Theo Mayer-Maly a.a.O. S. 193

第一節 西洋近代哲学の二潮流とその問題点——理性の立場と意志の立場

あらゆる哲学は世界及び人間の存在を問うに、ある一定の視座をもって対処する。それは一切の事象を一つの統一的な視座に還元して説明しようとする人間の形而上学的要求に発するものである。ここより世界—人間は一つの概念的に把握された体系的な世界—人間像へ写し取られ、その他の特殊な世界—人間認識はこの像のもつ全体性の中に含まれたものとして、それ故にまた解決済みのものとして推考される。我々はこうした統一的な世界—人間像は、理性に視座として、一方に人間の理性と他方に人間の意志とをあげることができる。従って哲学的世界—人間像は、理性に定位した投企と意志に定位した投企とによって分裂させられる。人間の思惟を引裂くこの問題こそ、実にマルチャ

が深い思いを潜めて、そこから彼の思想を展開させるべき機縁となった。この問題を歴史的にみると、それは遠く西洋古代の始源的思惟においていわば存在の *Was* を主題としたギリシア思想と存在の *Wer* を主題としたヘブライ思想との対立に遡ることができよう。この対立の上に主知主義と主意主義、合理主義と非合理主義、客観主義と主観主義との相剋が展開される。ところでこの相剋は変遷を遂げながら近代に至って、次のような世俗化した形で再現しているように思われる。理性に定位した世界投企によれば、世界は「数字と図形」をもって描かれた数量化しうる延長であり、予測可能な因果的運動である。これに対して意志に定位した世界投企によれば、世界は意志が自己完成を遂げるための舞台であり、素材である。世界は意志にとってその自由を制限するアモルフな偶然性であり、高貴な意志の中へ止揚されることによつてはじめて理念化される。両者のこうした結果に対応してまた人間は、鏡の如き無個性に解消されるか、あるいは逆に大いなる主権者へ高揚される。我々はこのような異なった二つの世界―人間像を、西洋の一九世紀近代社会に求めるとき実証主義と観念論との対決として、二〇世紀現代社会に求めるとき科学主義と実存主義との対決として把握しうるであらう。我々はこの対決の中から、前者に関してはヤスパースに、後者に関してはシュトラッサーにそれぞれ依拠しながら、そこに潜む問題点を取り出してみよう。

ヤスパースによれば「実証主義は、存在をもつて実証的諸科学を通じて、自然科学的に認識可能なものと同一視するところの世界観である。実証主義によれば、空間と時間の中で知覚可能なものだけが現実的である。そこでは諸事物の把握可能性がそれらの現実性を証明する」。ここから次のことが帰結する。即ち一切の存在は客体・主体を問わず知覚を通じて（主体であれば内部知覚を通じて）対象化されうるということ、その対象認識は時―空の量的範疇と因果範疇とを介して遂行され、一切を発生的視点から考察するということ、そしてそれは主観による構成的認識であるが故に、「私が本来的に認識してきたものは私が作り出しうるものだけである」という命題を理想とするということ、こうしたことである。実証主義にとって世界存在とはかかる意味での認識可能な存在であり、一切は客観的存在とし

て私に対して立つ対象的存在として把握される。「客観としての私と他のすべての客観との間には本来的には何らの区別もない」、それ故に「主観―客観の分裂は原理的には統一的な一つの客観的存在へと止場されるのである」⁽²⁾。これに対して観念論はこうした悟性の対象の思惟を超え、「悟性を道具として、一切の悟性を越ゆるところにあるもの、すなわち、主観と客観とから成る全体内の精神の存在としての理念を、把握する」⁽³⁾。従ってこの思惟は対象に向かうというよりは自己自身に向かう働きとして、一切の世界存在を、理念を目ざし悟性的制限を突破しゆく意志の自己展開の過程へ弁証法的に位置づける。意志は理念を内在せしめた自由な精神として、対他的に存するフレムトな世界を自己へ同化せしめた場合、自由を享受できるが、さもないとき不自由な拘束を甘受せねばならない。それ故に「現存在は一つの評価、すなわち、本来的現実態は理念を通じて存在するという評価に従う。理念に無縁なものとして脱落するものは、真実ならざるものであり、本来的には存在しないものである。経験的に現実的なものはそれ自体としては承認されず、ただそれが理念によって浸透されている限りにおいてのみ承認されるにすぎない」⁽⁴⁾。

ヤスパーズは以上のように実証主義と観念論とを際立たせた上で、次のような両者に対する批判を行なう。実証主義はまず第一に機械論的に思惟する悟性を絶対化し、一切の存在者を強制的に悟性の支配下に置いて認識することを要請する。しかしそのことによって実証主義は「現存在の限られた一つの領域において真理性をもつものを、一切のものに関する臆測的認識の空語へ絶対化」⁽⁵⁾する一種のカテゴリー・ミスを犯しているにすぎない。実証主義の歩みはその前で行きどまる自由な存在者や超越者が問題となる場合、それらに関する思惟は不可知の下に放擲されるか、饒舌として蔑視される。しかしそれは知識を悟性の強制的知識と同一視する前提の裏面である。このことと連関して第二に実証主義は特殊なものから一切のものへ向かうことによって世界全体の統一的把握に固執しようとするが、有限な人間にとって世界が完全に見透しうるようになるためには、世界をそれ自らの内で見渡しうる一つの有限な体系として思惟しなければならない。それ故に認識はただ限定された特殊なものにしか成立しないにも拘わらず、「一般

的命題が、単にその適用の無際限性を内に含むだけでなく、全体は『……より以上の何ものでもない』という主張にまで拡大されるとき、誤謬が発生する。』最後に実証主義は己れ自身を説明することができないにも拘らず、自己弁明を行なうとき矛盾をきたす。実証主義は全ての存在者を対象化するが、対象化する己れ自身を考慮に入れていない。その限りで「私は私自身について責任をもつ代わりに、いつもただ、どうしてそうだったかということを言うことをもって答えとするにすぎない。私は行為者でもなければ責任を持つ者でもなく、一つの心理学的もしくは社会学的もしくは経済学的もしくは生物学的な必然性である」。それ故に「もし弁明自体が単に一つの必然的な自然的生起としてのみ妥当するにすぎないとすれば、この弁明に係り合うということは無意味」になってしまう。それではこれに対し観念論に対する批判はどうであろうか？ヤスパースは現実から遊離した幻想的な観念論の諸帰結に対し、次の如くその情熱の空転を指摘した。「たとえ観念論が現実的なものを理念の存在と見做すとしても、なお且つ経験的現実態は、浸透され難いものとして、観念論に対して事実的に存立し続けるのであって、この決して無力ではないところの経験的現実態に対して、観念論はむしろ無力にも、自らの固有の現実態を理想の世界として対置する。それ故、観念論は観念論をして諸々の幻想にしがみつかせるような諸々の思想に陥る。観念論は、現実態における可能的な意味に關して、事実的なものの基本的な実証性を等閑に附してしまふ。観念論は自らの願望にしたがって一つの王国を打ち立て、この王国の形像の中で不一致・亀裂・恐怖を隠蔽しながら個々の現実態を昂揚させ、そしてこれらの現実態を調和に満ちた光明の中において見る。……しかしこの場合、観念論は思惟された無力な当為の中に迷い込んでいるにすぎないのであって、現実態はこの当為にはかかわりなく進んでゆく。しかるに観念論はこの現実態を敢えて直視しようとはしないのである。』

このように一九世紀において鑢を削った実証主義と観念論とは、ヤスパースによって以上の如く指摘された問題点を各々抱えながら、二〇世紀に入るやその解消を遂げるどころか、一層鋭くその深刻な分裂を露呈してくる。この

現象を我々はシュトラッサーに従って科学主義と実存主義との対立として把握しよう。二〇世紀に展開されたこの対立は、実に実証主義及び観念論双方の側で進められていった深化徹底により、もはや架橋し難いまでに穿たれることとなった鴻溝である。すなわち人間は理性の無化によってますます純粹に客体に定位した「物」になる反面、意志はますます神にも等しい絶対に自由な能力を得る。シュトラッサーは「人間」を把握するこうした現代の主要な二つの道を、行動科学に典型的に代表される科学主義と、自由の絶対主義を説く実存主義として対極的に捉える。いわゆる科学主義とは方法的強制の下に全ての経験を自然科学の鑄造した言語で記述できるように還元する態度である。ある「経験が科学的経験として妥当しうるためには、科学的装置というフィルターを通らねばならない」。(10)「主観性を排除すべく」技巧的に仮説された科学的装置という眼鏡を通して観察されうる経験のみが「客観的」認識を与えうるのである。その際、観察者は被観察客体の外側に立ちつつ、これを冷静に眺める第三者の立場に化する。この「冷静さ」が価値排除の態度であることは言うを俟たない。たとえば行動科学は人間の行動を、ある刺激に対するある反応という図式に強要する。しかし行動科学が人工的に設ける状況の下で生じたある有機体の刺激—反応パターンを、「同じ意味で人間に適用する者は曖昧さの罪をおかすことになろう。なぜならば、人間は他の生物によって作られた状況の中にいるのではないからである」。(11)「人間の実存は行動主義者が考えるような『行動』ではない、人間の環境世界は行動主義の意味での『状況』ではない。……『行動科学』は人間が人間として現出するところで、まさにそこで行き詰まるのである」。(12)なるほど人間も方法的強制の下に一個の生物として研究されよう。しかしそのことによって行動科学者は本来の人間の間的なものを掌中から漏らしているのである。「客観的」たるべく設けられた装置は、人工的な配慮によるものであり、作爲的なものであってみれば、人間を人間として把握する目的に対して、むしろその意図とは逆に「主観的」なものとするらう。科学主義者は「人格としての人間」を把握しえない。さればこそ方法の批判的禁欲という口実の下に、人格に必然的に帰属する「自由」を括弧に入れ、「価値づけと目的設定についての

厄介な問いを避け」⁽¹³⁾ ようとするのである。

これに対しシュトラッサーは人間を絶対に自由な創造的主体として把握する実存主義にも批判の刃を向ける。実存主義の基本テーゼは周知の如く、伝統的形而上学の原則を転倒させた「実存は本質に先立つ」という命題である。人間は定義可能な不変的本性を有している事物と異なり、彼に指定しうるような一定不変の座というものを持たない。実存主義の第一原理とは次の如くである。「実存主義の考えるような人間が定義不可能であるのは、人間は最初は何ものでもないからである。人間はあとになってはじめて人間になるのであり、人間はみずからがつくったものになるのである。このように、人間の本性は存在しない。その本性を考える神が存在しないからである。人間は、みずからそう考えるところのものであるのみならず、みずから望むところのものであり、実存してのちにみずから考えるところのもの、実存への飛躍のちにみずから望むところのものであるにすぎない。人間はみずからつくるところのもの以外の何ものでもない」⁽¹⁴⁾。人間は自己自身の存在を自らの選択に應じて形成したものである。もっとも実存主義者はこうした主張から帰結する危険を予想して、カントの定言命法を援用し、自己の選択が同時に普遍妥当性を備えたものとなることを要求してはいる。それにも拘わらず人間がそれに対して責任を負うべき規範は、究極的には他の誰でもない人間の定立によるのである。従って人間は他の誰の援助も借りずに規範を自由に投企する主体である。この主体は意識を不透明ならしめる事物を無化する否定作用の内に己れの自由を確認する。その際、主体が自らのとるべき実存の方向をその中で決断する状況は、彼に最終的には何らの拘束力をも持たない。人間はかくして自らの行為の根源的選択において神の如き自由を持つことになる。人間は自己自身を無から創造するのであり、かかる無拘束な自己創造において、また「規範」の定立者となる。しかしこれに対してシュトラッサーは実存主義者の「選択」「創造的状况」という概念に含まれている矛盾を指摘して次の如く言う。「選択する者がかれ自身の可能性を『産出する』という意味で『創造する』ということとを認めるとすれば、そもそも選択ということはもはや話題とはなりえないである

う。なぜならば、私自身の選択ということとは、たとえば私の身体のかくかくの状態、私の性、私の社会的・歴史的境遇等々、そういったものを受容するための一定の構えが私のうちにあることを前提しているからである。何かを受容する必要もないような自由は、選択することもできないはずである¹⁵⁾。神ならぬ人間の創造活動は決して絶対の真空において行なわれえない。

我々は今まで理性に定位した世界―人間像及び意志に定位したその主張とそこに含まれる問題点を、ヤスパース及びシュトラッサーに依拠しつつ、一九世紀の実証主義―観念論、二〇世紀の科学主義―実存主義の対立に即して明らかにしてきた。その際気づかせられる問題は、これら両極を形成する哲学理論がある一つの大きなアポリアに遭遇しているということである。それはひとえに「人間の自由」という核心問題に他ならない。実証主義―科学主義や観念論―実存主義の航行もまた、永遠の昔から大海に隠れ過去幾多の冒険者を挫折へ誘ってきたこの岩礁に乗り上げ、難波の運命に見舞われる。ヤスパースによれば、一見対立するように見える実証主義―観念論の対決もしかしよく考察すれば、共通の次元に立っての抗争ではない。それらはいずれも「自己閉鎖的な世界定位」であり、本来的に存在するものを「全体的なもの」「一般的なもの」に求める点で共通している（実証主義は普遍的自然法則を、観念論は永遠の理念を全体的なものとして立てる）。「実証主義と観念論」としては、より良いものとは、実証主義や観念論がそれぞれ自己流に考えた一般者ないしは全体である。そこでは諸個体は単なる舞台であり、また通過点であるにすぎない¹⁶⁾。それらは個人主義をもって全体を攪乱する単なる我意とみなし、全体への献身のみを嘉納する。しかしそうした見方は実は「単なる個体の瑣事」と「現存在の中に自由として現われる単独者の可能的実存」との区別に対する無感覚から生じているにすぎない。「実証主義と観念論は、苦悩と軋轢を止揚し……全体の内にと安んじているものであるから、死・偶然・責めを本来的に知ることがない」。そこでは一切が片づいたものとして、実存の根源的な決意は空無へ帰する。従ってそれらにとって「懷疑と絶望は何ら真剣な可能性ではなく、「人間的諸事実を謎として見

ることができなくなる⁽¹⁷⁾。かかる閉鎖的な世界定位に対して「可能的実存」はその限界を超えた物自体である。それはこれらの閉鎖的世界定位を脱けた自由な主体として超越者に開かれている。

これに対して科学主義—実存主義の対立は、両者を包括する共通の地平がもはや見究め難いほど分裂の間に置かれている。実存主義は、観念論にまだ保持されていた意志主体の普遍性—合理性の契機を完全に脱落させて、純粹に孤獨な非合理的主体となる。いずれにせよ科学主義者は、実存主義者による「芸術家風の見解、魅惑的な叙述、独創的な発想」を「主観的」と断じて真面目に受けとろうとせず、実存主義者は「方法論の鎧で身を固めた」科学主義者を「視野狭窄に陥っている」「無器用な職人」として嘲笑し、真の人間把握は論証を超えた「直観」にあると嘯く⁽¹⁸⁾。しかしこれらいずれの紋切り型の非難にも拘わらず、「人間の自由」は依然その核心に触れられていないままである。蓋し科学主義は「人間の自由」の問題を括弧に入れて避け、実存主義者は「人間の自由」を一度も説きはしないからである。

このように両方の理論がそこにおいて進行を阻まれる「人間的自由の本質」を求めて、しかしヤスバースやシュトラッサーは自らそれに向けた思索の旅を続行する。前者は、飛翔する実存の哲学する働きにおいて、「世界定位」を超え「形而上学」へ導く「実存開明」の道を取り、後者はいわゆる「第三の道」として、後期フッサールの「生活世界」に定位した現象学への道をとる。しかしその際いずれにせよ「人間的自由の本質」を顕示せしめる方法として、客体に没した理性に定位する第一の道も、逆にそれを没せしめる意志に定位した第二の道も無効として捨て去られるわけではない。それらはそれらのもつ限界を自覚するとき、却って真理に仕えうるものとなる。ヤスバースによれば、破開的な理念を閉塞させる閉鎖的な世界定位の絶対化が碎かれて相対化されるとき、却ってそれは蘇生させられる。なぜならそのとき可能的実存は、実証主義を通して「客観的かつ具体的内容豊かに実現されるための肉体」を得、観念論を通して「暗号の可能的な言葉としての存在」へと超越する精神を感得しうるようになるからである。か

くて「可能の実存は世界定位に対する実証主義と観念論の力を利用し、これを自己の役に立たせる」ことができるのである。¹⁹⁾ またシュトラッサーは「人間的自由の本質」というよりもむしろ人間科学の可能性を問う立場から、科学主義者と実存主義者の両見解を次のような簡潔なテーゼへ止揚する。それは『客観』は人間の主観の発見である」という命題に他ならない。「発見」であるが故に、人間的自由の客観性は無動機的な投企にはなく、却って真の解放を求めようとする人間に欠くべからざる条件を与える点に存する。しかしまた「主観の」発見であるが故に、それは単なる受動的な顕現化の内にはなく、ある特定の主観的実践を通じて顕わならしめたものである。²⁰⁾

このように人間的自由の本質（認識）に関して、理性と意志とは各々その権能に関して制限を付されつつ、逆にそのことによって生かし返されているのを我々は認めることができた。ところがこうした思惟に対して全く別の次元から人間的自由の本質を問おうとする哲学が、はるか古代よりの響きに呼応して出現した。それは人間的自由の本質を、理性の立場から問うのでもなければ意志の立場から問うのでもなく、さらには両者の弁証法的緊張関係から問うのでもない。それはただひたすら「存在」から人間的自由の本質を問い求めようと努めた。これがハイデッガーの存在論である。それによれば理性も意志も等しく人間的主体性に根ざす限り何ら区別はなく、却って同一根拠を有しているにすぎない。しかし人間的自由の本質は「主体性」の内ではなく、それを突き抜けて「存在」にのみその根拠を深く埋めているのである。ここより我々はハイデッガー存在論から次の二つの課題を読みとることができよう。それは(1)主体性に根ざした人間的自由の本質への問い及び応答に対する批判と(2)この本質への問いに対する存在に定位した応答とである。我々は以下この順次に従ってハイデッガー存在論の核心を必要な限りで描くことに努めねばならない。

ハイデッガーにとって、理性に定位しようとするいは意志に定位しようとする、近代の形而上学は一切の存在者を（従ってまた人間を）その存在へ向かって問うものではなく、「主体」の立場から見ものである。近代の本質はまさに

人間が主体となることによって、人間が一切の存在者の、従って世界の関係の中心となることに存する。ハイデッガーによれば、主体 (Subject) とはギリシア哲学にいう *hrokeiuston* のラテン語訳たる *subjectum* を語源に持つものとされる。この語はかつては「根拠としてすべてをおのが上に集めている前に横たわっているもの」くらいの意味で、そこには自我の概念は何ら関与していない。しかし近代に至って人間がはじめて独自の *subjectum* となるとき、人間の上にすべての存在者がその存在と真理とに關して収集され根拠づけられる、といった意義へ変化するのである。⁽²¹⁾ そのとき世界はその中に成立している一切の存在者と共に人間の眼前に立てられ、人間が容易に精通できるような「像」として征服される。即ち世界が人間によって像となるということは「手前にあるものを、対して立つものとして、自分の前にもつてくること、前に立っているものへと自分を關係づけ、そしてこの關係の中へと、基準的な領域としてのみずからに対して、立ち戻って強いること」である。⁽²²⁾ 人間が主体となるということと世界が像となるということとは、近代の本質を照明する不可分の出来事である。「近代の根本的な出来事は、像として世界を征服してゆくことである。像という言葉は今や表象的作成の形象を意味する。この形象において人間は、すべての存在者に尺度を与えかつ準繩を引くような、そのような存在者でありうるための地位を目ざして闘う」のである。⁽²³⁾

それでは一体こうした近代形而上学は自由の本質をどのようにに把握しているのであろうか？我々はしかしこのことを問う前に、その準備として近代形而上学の構造並びに歴史的変遷がハイデッガーによってどのようにに理解されているかをもう少し具体的に見届けておく必要がある。我々は普通、理性及び意志という二つの人間的機能を、理性は己れを鏡の如く無に化して対象を正確に述定しようと努める限り、主語たる事物の述語機能を果たすにとどまるのに対して、意志は対象を我が物となすべくこれを克服せんと努める限り、事物を己れの述語となす主語的地位を占める、と考えることによって、その差異を際立たせるであろう。しかしながらハイデッガーにとって理性は決して意志と異なるものではない。却ってその本質は意志に存するのである。近代形而上学が理性を通じて世界を像に変えるとき、

そこに介入する理性の作用は「表象」(Vorstellen)にある。ところがハイデッガーはこの表象の本質を存在者の受容性によりも、むしろその作成(Herstellen)の点に求めている。なぜなら表象とは存在者を客観として自己の「前に—立てる」ことによって対象化する作用であるが、そのことは一切の存在者を、思惟する自我によって表象されたものとして自己自身の知へ収集することに他ならないからである。従って存在者を主体の内に対象化的に確保することは、前に立っている存在者を今度は主体の側から立て直す(vorstellen||herstellen)生産の意味を有する。この立て直しの要求はどこから生ずるのであるか？それは「人間がキリスト教の啓示の真理と教会の教義の束縛から解放されて、自立的な自分自身へ課する立法に達するように自らを解放することから生ずる」⁽²⁴⁾。この解放によって人間的自由の本質が新たに設定される。それは自らが自らを義務づける人間理性の法則に求められる。即ち「啓示に合致した救いの確定性からの解放は、人間が、真なるものをば、かれの自身の知によって知られたものとして、確保するというその確実性への解放でなければならない」⁽²⁵⁾。この自己確実性として設定された自由の本質に形而上学的根拠を与えんとしたものがデカルトの*cogito ergo sum*である。これは*subiectum*が自由の根拠であり、一切の自己確実性の根拠であることを述べたものに他ならない。一切の存在者はこの思惟する自我の根本確実性の内に立てられるとき、真なるものとして確保される。近代形而上学はまさに真理を確実性と同一視する点に本質を有する。根本確実性としての思惟する自我を基体として、一切の存在者が表象されたものとして自己自身の知へ収集されるとき、それは真理であると基礎づけられる。このように見るとき、主体的自我を根拠として一切の存在者を確保することの内に、世界支配への萌芽的意志を読みとることはさほど困難ではなくなる。ただこの理性に内在する意志は特殊の—具体的でなく、まだ一般的—抽象的なものであるが故に、理性の支配下へ収集された世界は、それに対応して一般的—抽象性世界となる。世界がこのように理性によって一般的に表象されて像となるという事態は、換言すれば、世界が計算によって知られ予測されうるものとして人間に確保されることを意味する⁽²⁶⁾。かくして世界は幾何学的

に計算できる延長をもった像として設計される。理性に定位した近代形而上学は、数学的に表象する主体を基体として、この上へもたらされた世界を量的画一性へ還元することにより、世界支配へと乗り出してゆく。デカルトの数学的世界像——機械的人間像は理性的主体の表象的——作成的投企に基づくのである。これが新たに開かれた近代を支配する理性的自由の本質に他ならない。

デカルトのかの命題は、以後に現われる近代形而上学、特に觀念論の進むべき軌道を敷設した。既に cogito の根底に働く ego の co-agitatio の内に対象世界の統一的確保への意志が見られる。⁽²⁷⁾しかしこの co-agitatio はデカルト以後の觀念論において無制約な自己確実性を求める意志運動への端緒となった。かくしてハイデッガーの解釈は觀念論の系譜を、存在者の存在を意志に求める共通の傾向に沿って辿る方針をとる。⁽²⁸⁾簡約すれば、ライブニッツの perceptio と appetitus との統一としてのモナドの内、カントの „Ich denke“ による正当化の内、シェリングの「根拠と実存との区別」の内に、ヘーゲルの「絶対知」の内に、存在把握の意志的契機を鋭く嗅ぎつけようとする。いずれにせよ、デカルトから始まった近代形而上学の完成は「精神の意志としての絶対知のヘーゲル形而上学をもって開始する」⁽²⁹⁾。そしてこの完結の開始は存在者の存在を「力への意志」に求める形而上学において完成⁽³⁰⁾、歩の、手前の段階に到達する。我々は今やハイデッガーの「ニーチェ」解釈を暫く見届ける必要がある。なぜなら、彼の思想には存在への問いを忘却した西洋の形而上学の哲学的実質的な完成が確認される反面、存在への帰向を促す歴史的転回点が潜むとされるからである。

ニーチェは彼の「力への意志」哲学を、プラトン主義及びその「大衆向けとしての」キリスト教によって支配された伝統的形而上学が生み出したニヒリズムの克服として、構想する。その際ニーチェの念頭に置かれていた形而上学の觀念とは、現実の感性界を超えかつこれを支える背後の超感性界こそが真の世界であるとみる考えである。しかしニーチェによればかかる世界は幻想に他ならないが故に、いわゆる「心理学的状態としてのニヒリズム」が現われざ

るをえない。なぜなら人間は全ての生起の内に、もともとその中には存しない「意味」や「統一性」や「真の存在」を探し求めてきたが故に、探求者は意気沮喪し、徒労感に苦しみ、余りにも長く己れを欺いてきたかの如き自己羞恥に身を苛まされるからである。⁽⁹¹⁾即ちデカダンスに陥る。「神は死せり」という言葉はこれらの最高価値を担う形而上学的世界が影響力を失い、かくて最高価値の価値喪失を惹起したという事象を指すに他ならない。かくてニーチェは西洋ニヒリズムの原因となったプラトンの二世界論を転倒させた結果、感性界こそが真の世界であり、超感性界は仮象の世界となる。否、正確に言えば「真」と「仮象」との区別そのものが撤廃され、ただ真・偽を超えた現実の生の生成のみが唯一世界として残るのである。⁽⁹²⁾しかしニーチェはこうした形而上学的ニヒリズムの消極的排除の後に、それを積極的に克服する新たな思想をうち出した。これが全ての価値の価値転換を試みる「力への意志」の哲学である。それではニーチェによるこの試みは、果たして形而上学の「克服」に成功したであろうか? 「力への意志」とは生に内在する自己自身を意志する意志である。生には従って力の維持と高揚とが属している。そこで、力への意志は自己の伸びんとする生を維持しかつ高揚せしめる「条件」を自らのために定立せねばならない。この条件が「価値」と呼ばれる。『価値』という観点は、生成過程のうちであらわれる比較的に生命の持続している複雑な形成物に関する保存・上昇の条件についての観点である。⁽⁹³⁾それ故に「真理」といえども力への意志においてそれを維持すべく定立された一条件価値ではない。真理は力への意志を維持する一つの「観点」なのであり、力への意志こそかかる価値定立の最高根拠なのである。ハイデッガーはここに、ニーチェの思想が近代形而上学の「克服」どころか、むしろその延長上に立つ完成であることを指摘したのであった。近代形而上学において、存在者は表象的作成により人間主体に自由に役立てうるものとして確実に保証されるが、しかしそこではこの安全性の正当化に存する正義の観念は背後に統率しているのみで、主題化されていない。今やニーチェは存在者の存在を価値定立的な力への意志として規定するとき、この観念は前景に躍り出る。力への意志は自覚的に、「価値を自己自身の本質的存立の諸条件として定立するこ

とにおいて自己を安全にし」ようとする。⁽³⁴⁾かくて確実性としての真理価値は、意志がそのつど到達した己れの力の段階を維持すべく、その中で自己の安全圏域を保つために手段として依拠する正当化の根拠でしかないことが、正面切つて宣言されることになる。力への意志には安全性を計算する理性の無制約な支配が属しているが、真理はそうした意志の自己確保に役立てられる手段に他ならない。しかし存在者の存在がこのように一つの価値と見積もられるとき、「それはすでに、力への意志そのものによって定立された一条件へおとしめられたのである」りその限り「その本質の尊厳をうばわれている」。「存在者の存在が価値の刻印を受け、かくしてその本質が封印されてしまったとき、そのときこの形而上学の境域の中では……存在そのものへ行きとどく経験の道がすべてかき消されたのである」。⁽³⁵⁾価値づけはあらゆる存在者を有用性の観点から計画的に支配することを目ざす「主体化」に他ならない。力への意志において存在は価値へ沈み落ちたとき、ニーチェのニヒリズム「克服」は、その意に反してむしろその「完成」となる。なぜなら価値的な思考は「存在者としての存在者をただにその本然の存在において打倒するのみならず、存在を全く取り払って」、「はじめから存在そのものを、その真理において本然のままに存在するに到らせない」が故に、ニヒリストイックだからである。⁽³⁶⁾このようにニーチェは近代形而上学の隠れた本質、即ち *subjectum* を「意志」として完全に顕現させ、価値として完成することによって、存在忘却あるいは真理忘却の内にニヒリズムを完結せしめたのであった。デカルトに始まる近代形而上学は、このようにニーチェの「力への意志」の形而上学において哲学として、完結したあと、もはや哲学ではない現実的な完結せる形而上学が現代を支配する。これが「技術」である。既に「力への意志」を構成する二つの条件価値（維持||真理、高揚||芸術）は「計画し―計算する確証という本質的意味での『技術』の書き換え」でしかないのである。⁽³⁷⁾我々は次に技術の本質がハイデッガーによりどのように把握されているかを問題とせねばならない。

ハイデッガーはギリシア語のテクネーの本質を、プラトンの『饗宴』の一節を引用し、「現存していないものから現存するものへの移り―出で―来る (*über-und-vorgehen*) ために誘ふ出す」とはすくなく、*poiesis* であり、出で―

来—たらす (her-vor-bringen) ことである」としている。ここからみると「*poiesis* は、ただに職人的な仕上げだけでもなければ、また芸術的に詩い出だしつづ輝きと象に持ち出だすことだけでもない。*poiesis*、すなわち自ら—然か—成ること (von-sich-her Aufgehen) もまた、一つの出で—来—たらすことであり、*poiesis* である。否、それはかりか、*poiesis* は最高の意味において *poiesis* ですらある。なぜなら、*poiesis* (自然に) に現存しているものは、出で—来—たらす打ち開きを自らのうちに (*ἐνἐαυτῷ*) もっているからである」⁽³⁸⁾。このような出で—来—たらしは蔽われているさまから蔽われていないさまへ連れ出すことである。かかる連れ出しは顕現と呼ばれる。*ἀληθεια, veritas* は本来このことを示すのであり、ハイデッガーは *wahrheit* の意義をこの用い方において解する。⁽⁴⁰⁾ギリシア人にとって、それ故に *ἐκπα* は顕現の一つの仕方であり、隠蔽性から存在が顕現してくる領域の内に現成する (*wesen*)。⁽⁴¹⁾それでは近代技術はこれに対してどのように特徴づけられるであろうか？ハイデッガーによれば近代技術もまた「顕現」である。しかしそれは「*poiesis* の意味における出で—来—たらしの形で展開されているのではない。近代技術のなかで統べている顕現とは、自然に向かつて、エネルギーとして搬出され貯蔵されうるような、エネルギーを供給すべき要求を押し立てる挑発 (*Herausfordern*) なのである」⁽⁴²⁾。それ故に近代技術は自然を挑発的に仕立て (*bestellen*) て、役立つもの (*Bestand*) とする。ハイデッガーは「自己顕現するものを役立つものとして仕立てるように、人間を纏めてゆく、あの挑発的な呼び求めを—立て組 (*Ge-stell*)⁽⁴³⁾ と呼び、これを近代技術の本質と考える。技術の本質は科学にではなく形而上学に根ざす。この近代人の態度を統宰する形而上学的態度たる「立て組」の下で、自己顕現する自然は人間の側へひき出され役立つよう仕立てられる。否それのみでなく、他ならぬ人間自身すらその自己顕現を塞がれ (*verstellen*)、役立つものへと仕立てられる。こうした技術的仕立てによる挑発的顕現が支配するところでは、「それ以外の顕現の可能性は悉く駆逐されてしまう。とりわけ立て—組は、現存するものを *poiesis* の意味において顕わに出で—現わしめる、あの顕現を隠蔽する」。それどころか「顕現自体をも、さらにはそれと共に非隠蔽

性、すなわち真理がそこにおいて現れ起る彼のものをも、隠蔽してしまうのである」⁽⁴⁴⁾。かくして近代技術の本質たる「立て組」は、存在の真理を忘却の彼方へ押しやることによって、現代では「危機」として支配している。危機は、人間の自己執着による存在忘却から、却って人間が自己を疎外するに至った故郷の喪失に由来する。

こうした危機に直面してハイデッガーは人間に形而上学から存在への転回とそれへの聴従とを要求する。従来、人間の本質は形而上学、あるいは「これに由来する」ヒューマニズムによって種々様々に答えられてきた。しかしそこでは「*humanitas des homo humanus* が自然、歴史、世界及び世界の根拠、すなわち、存在者全体のすでに確立されている解釈を考慮して規定されて」おり、「人間が存在から要求されている自分の本質でのみ現成する、という單純な本質の存立には留意しない」⁽⁴⁵⁾。ハイデッガーはここにおいて、この要求に応じる人間の本質を「脱自—存在」(Eksistenz)と規定する。「脱自—存在とは内容的には、存在の真理のなかへと脱け出て立つことを意味する」⁽⁴⁶⁾。人間は脱自的に存在することによって存在の真理を考えると、存在の近くにいる。脱自—存在は存在の番人、つまり存在に気を配ることである。従って人間は決して存在者の主人ではない。「牧人の尊厳は存在そのものから、存在の真理を守るように、呼びかけられているところにある」。「人間は存在の隣人である」⁽⁴⁸⁾。このことは存在そのものからみて、脱自的に存在しうる人間こそが存在の真理の見張り番として重要であることを意味しよう。ハイデッガーによるヒューマニズムの意義回復の道はここに発見される。「『ヒューマニズム』というのは、この言葉をしっかりと握もうと決心する場合、今や、人間の本質は存在の真理にとって本質的であることを意味する。従って人間は、単に人間としては、決して重要ではない」⁽⁴⁹⁾。「存在の真理を考えることが即ち *humanitas des homo humanus* を考えることである。存在の真理には奉仕するが、形而上学的な意味でのヒューマニズムを持たない *humanitas* が大切なのである」⁽⁵⁰⁾。

このように視向が転回されて、人間が存在の真理の中へ脱自的に存在するものとして把握されるとき、ここにはじ

めて人間的自由の本質が理解可能なものとなる。脱自的存在とは存在の真理の中へ脱け出て立つことであるが、それは存在者をその非隠蔽性において存在せしめることを意味する。ハイデッガーによれば、この「存在者を存在せしめること」が自由の本質なのである。⁽⁶¹⁾「存在せしめる」ということはこの場合、無関心のままに放置しておくという意味ではなく、存在者をその非隠蔽性において顕現させるべく身を委ねることを意味する。この「存在者の顕現へ自らを関入させること」は「顕現されてあることのうちに自らを失うことなく、むしろ自らを展開して存在するものに道をあけて、存在者をして、その何であるか、またいかにあるかにおいて自らを顕示せしめ、表象的言表をして、この存在者から標準を取らしめようとする」⁽⁶²⁾ことにある。なるほど存在者の顕現は、開けた場(Das Freie)たる「現」を構成する脱自的存在たる人間においてしか可能でなく、ここにまた人間の尊厳も存するであろう。しかしこの現——存在が人間を自由へもたらすとき、「人間の任意が自由を意のままに使用するのではない。人間は自由を特性として『所有』するのではなく、むしろ高々その逆である。蓋し自由、即ち脱自的に存在し顕現する現——存在が、人間を所有する」⁽⁶³⁾のである。従って自由であることは人間にとって自由にならない。⁽⁶⁴⁾なぜなら人間的自由の本質は、人間にではなく存在に属しているからである。ハイデッガーの「自由」概念は「真理」概念と同様、通常の意義で考えられてはならない。それは存在へ関入している限りの人間について語られるのみである。存在の要求にひとり呼応的に聴従しつつ、それを見守ることができるところに、人間の自由がありまた尊厳があると言わねばならない。

我々は今まで西洋近代哲学の二潮流である主知主義と主意主義との対立とそこに含まれる問題点がどこにあるかを辿り、ハイデッガーにおいて新たな(しかしまた古い)立場から与えられた解決を見てきた。実にマルチッチは、ハイデッガーによって与えられたこの存在史としての哲学史観の内に、彼の法哲学的潮流の特徴づけを得てくる。それでは一体彼は西洋の法哲学の動向を、そして特に彼の思索を喚起した現代におけるその趨勢をどのように把握しているのだろうか?我々はこのことを明らかにすることによってはじめて、マルチッチ法思想の形成動機を具体的に理

解することができるであろう。今や場面は西洋の法—政治史へ転換されねばならない。

〈註〉

- (1) K. Jaspers „Philosophie I“, Philosophische Weltorientierung Springer-Verlag, Vierte Auflage, 1974, S. 213. 『哲學的世界定位』〔哲學—〕武藤訳、創文社、二五二頁参照。
- (2) a.a.O. S. 214 前掲書二五三頁。
- (3) a.a.O. S. 223 前掲書二六三頁。
- (4) a.a.O. S. 223 前掲書二六四頁。
- (5) a.a.O. S. 217 前掲書二五六頁。
- (6) a.a.O. S. 218 前掲書二五七頁。
- (7) a.a.O. S. 221 前掲書二六二頁。
- (8) a.a.O. S. 222 前掲書二六二頁。
- (9) a.a.O. S. 226 前掲書二六七—八頁。
- (10) S. Strasser, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen* 1964, S.11 『人間科学の理念』徳永・加藤訳、新曜社、十頁参照。ちなみにシェトラッサーは「トミズムから着想を得た人格哲学とフッサールの現象学とを……比較対比させた」オランダの哲学者として紹介されている。(ii頁参照)
- (11) a.a.O. S. 24 前掲書一九頁。
- (12) a.a.O. S. 24f 前掲書一九頁。
- (13) a.a.O. S. 14 前掲書一六頁。
- (14) J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22. 『実存主義とは何か』伊吹訳、サルトル全集第二三巻、人文書院、一七頁参照。
- (15) Strasser, a.a.O. S. 43, 前掲書五五頁。
- (16) Jaspers, a.a.O. S. 228 前掲書二七〇頁。

- (17) a.a.O. S. 232 前掲書一七四頁。
- (18) Strasser, a.a.O. S. 53 前掲書六七—八頁。
- (19) Jaspers, a.a.O. S. 236 前掲書一七九頁。
- (20) Strasser, a.a.O. S. 56f 前掲書一一三頁。
- (21) Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (in: *Holzwege*) 1950, S. 81° 『世界像の時代』ハイデッガー選集二三卷、桑木 訳、二六頁参照。なお以下引用するハイデッガーの著作は、『ハイデッガー選集』(理想社)を参照させて戴いたが、訳文の不統一を必要に限り筆者は統一的に改めざるをえなかった。大過なきを期したい。また引用の都合上、表記を若干修正しておいた箇所もある。
- (22) a.a.O. S. 84 前掲書三三頁。
- (23) a.a.O. S. 87 前掲書三七頁。
- (24) a.a.O. S. 99, 前掲書六一頁。
- (25) a.a.O. S. 99 前掲書六一頁。
- (26) a.a.O. S. 100 前掲書六三頁。
- (27) a.a.O. S. 102 前掲書六七頁。
- (28) この作業は、きわめて執拗かつ迫力に富んだ大著「Nietzsche」(2 Bde, 1961)の第八講「存在の歴史としての形而上学」及び第九講「形而上学としての存在の歴史—草案」の内に、あるいはまた「Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit」(1971)の付録(フリッツ・ハイデッガーによって書き写されたシェリング講義準備のための手稿からの断片)の内に、断片的に知られるのみである。
- (29) „Überwindung der Metaphysik“ (in: *Vorträge und Aufsätze Teil I*) 1954, S. 68.
- (30) a.a.O. S. 73
- (31) ニーチェ『力への意志』第二節「宇宙論的諸価値の崩落」。ニーチェ全集第一一巻、二六—九頁参照。
- (32) ニーチェ『偶像の黄昏』——「いかにして『真の世界』が最後には寓話となったか」全集第一三巻、四二—三頁参照。
- (33) ニーチェ『力への意志』第七—五節。全集第一二巻、二〇四—五頁参照。
- (34) Nietzsches Wort „Gott ist tot“ (in: *Holzwege*) S. 226 選集第二卷「ニーチェの言葉・『神に死せり』」細谷訳、四八一—九頁。

- (35) a.a.O. S. 238. 前掲書六四頁。
- (36) a.a.O. S. 243. 前掲書七一頁。
- (37) „Überwindung“ S. 74.
- (38) Die Technik und die Kehre, 1962, S. 11 選集第一八卷『技術論』小島他訳、二二五頁。
- (39) a.a.O. S. 11. 前掲書二六頁。
- (40) a.a.O. S. 11f. 前掲書二六七頁。
- (41) a.a.O. S. 12f. 前掲書二九一三〇頁。
- (42) a.a.O. S. 14. 前掲書三一頁。
- (43) a.a.O. S. 19. 前掲書三七頁。
- (44) a.a.O. S. 27. 前掲書四九一五〇頁。
- (45) „Über den Humanismus“ 1949, S. 11. 選集第三卷『ハイデッガーについて』佐々木訳、二五一六頁。
- (46) a.a.O. S. 13. 前掲書三〇頁。
- (47) a.a.O. S. 16. 前掲書三五頁。
- (48) a.a.O. S. 29. 前掲書六三頁。
- (49) a.a.O. S. 31. 前掲書六九頁。
- (50) a.a.O. S. 37f. 前掲書八一頁。
- (51) „Vom Wesen der Wahrheit“ 1943, S. 14. 選集一一卷『真理の本質について』木場訳、二二二頁。
- (52) a.a.O. S. 15. 前掲書二三頁。
- (53) a.a.O. S. 16. 前掲書二五頁。
- (54) vgl. O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers S. 93. 『ハイデッガーの根本問題』大橋・溝口訳、晃洋書房、一〇頁参照。『田中〇被校註』と〇あなを vgl. Vom Wesen des Grundes, S. 53.